ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Janvier-Février 1963 — N° 375

L'HOMME ET LA CERTITUDE

Il y a une certitude d'intellection et une certitude de grâce : la première est métaphysique et directe, et la seconde, théologique et indirecte ; aucune des deux ne peut être infirmée du dehors. Si la certitude théologique — c'est-à-dire s'identifiant subjectivement à des formes ou des symboles — peut être définie comme telle et dans ses limites à partir de la certitude métaphysique, c'est précisément parce que cette dernière ne vient jamais du dehors mais se situe au contraire au centre même de toute certitude.

La certitude parfaite, qui repose sur l'intuition intellectuelle et la transparence métaphysique des phénomènes, est toujours une participation à « ce qui est » ; elle est par définition inébranlable extrinséquement, même si intrinsèquement elle est limitée et, de ce fait, susceptible d'approfondissement *ab intra*. La certitude est une évidence d'être, laquelle ne saurait se discuter ; elle dira *sum ergo cogito*, et non *cogito ergo sum*.

La certitude métaphysique a presque toujours comme point de départ contingent et indirect la certitude de grâce, comme celle-ci à son tour comporte souvent — et même toujours chez les théologiens — une part de certitude métaphysique ; il y a, entre les deux certitudes, une différence de principe, mais non, en fait, une séparation totale. La gnose ne saurait s'actualiser sans la Révélation et le symbolisme de celle-ci, et la foi ne saurait guère se priver totalement des évidences de l'Intellect.

Page 127, ligne 33, *lire :* séances d'audition spirituelle.
Page 137, note 1, ligne 1, *lire :* le terme koranique.

N° de juillet-août et sept-oct. 1962.

Page 191, lignes 18 et 19, *lire :* Pirna, *au lieu de* : Pirra.
Page 201, ligne 9, *lire :* acceptions, *au lieu de :* acceptations.
ligne avant dernière, *lire :* réceptacle *au lieu de :* réceptable.
Page 214, ligne 28, *lire :* que c'est Guénon qui a proposé ou, en tout cas, imposé.
Page 220, ligne 1, *rétablir : pneuma).*
Page 221, ligne 14, *lire :* relève plus *du* domaine de la théologie.
Page 227, *intervertir les lignes* 4 *et* 5.
ligne 15, *rétablir : el-Hadharât el-ilâhiyah el-khams.*
Page 228, note, ligne 4, *rétablir : Shûnya.*
Page 229, ligne 11, *rétablir : Hâhût.*
Page 230, 6e ligne d'en bas (texte), *lire :* formelle, *au lieu de :* formel.
note, ligne 3, *lire :* tous, *au lieu de :* sous.

N° de novembre-décembre 1962.

Page 256, ligne 2 de la note 1, *lire :* qu'elle rassemble le dispersé, *halizéin.*

LIVRES REÇUS

Luc Benoist — *L'Esotérisme.* Presses Universitaires de France, 1963.

J. Evola – *Il Mistero del Graal.* Ceschina, Milano.

REVUES REÇUES

Asiatische Studien, Etudes Asiatiques, Francke Verlag, Bern. 1-2, 1962.

France-Asie, vol. XVIII, N. 172, mars-avril 1962.

Al-Muslimûn, Issue 9, Jumada I - 1383 (Oct. 1962).

Nova et Vetera, XXXVII, N. 2, avril-juin, N. 3, juillet-septembre et N. 4, octobre-décembre 1962.

Il Ghibellino, VIII, Anno IV, N. 1 Giugno 1962 et IX - X, Anno V, N. 1 Gennaio 1963.

Cahiers du Sud, 49e année, N. 362-1962.

Le Symbolisme, N. 359, janvier-mars 1963.

Bibliographie de la Philosophie, Bull. Trim. *La Philosophie Française (1958-1961).* Hommage à la mémoire de Gaston Berger. Réuni et publié par Gilbert Varet. Vrin, 1961.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1962

Mais il y a aussi les pseudo-certitudes ; elles s'appuient sur des évidences fragmentaires — la matière par exemple ou telle autre expérience limitée — qu'elles érigent pratiquement en réalité autonome ; ces fausses certitudes ne vont pas sans suicide intellectuel ni sans durcissement passionnel, quelles que soient les allures qu'elles affectent pour mieux pouvoir se prémunir contre l'immense incertitude qui les étreint de toutes parts.

*
* *

L'intelligence humaine se caractérise essentiellement par son caractère central et intégral, à savoir par sa capacité de concevoir l'Absolu, d'où une autre capacité, celle d'objectivation, laquelle coïncide avec le sens du relatif. En dehors de la contemplation de l'Absolu d'une part et de la pénétration intellective — en fonction de l'Absolu — des contingences d'autre part, l'homme vit au-dessous de son intelligence et, par conséquent, au-dessous de l'humain. Qui dit homme, dit intelligence capable d'Absolu et d'objectivation ou de relativisation ; l'animal n'a ni le sens de l'Absolu ni par conséquent celui de la contingence.

L'intelligence capable d'absolu comporte nécessairement le libre arbitre ; la volonté est libre dans la mesure où l'intelligence est intégrale ; or celle-ci est intégrale chez l'homme, indépendamment de ses obscurations accidentelles ; autrement dit, tout homme sain d'esprit possède le sens de l'Absolu à un degré suffisant pour pouvoir faire usage de sa volonté en vue de la « seule chose nécessaire ». Si l'objet normal et ultime de l'intelligence (1) est le Principe, l'Absolu, l'Infini, l'objet normal de la volonté sera ce qui est conforme à cette suprême Réalité ; c'est dire que la fonction fondamentale ou quintessentielle de l'esprit est, d'une part le discernement entre le Réel et l'illusoire et d'autre part la concentration contemplative sur le Réel ; ou en d'autres termes : la vérité et l'union.

Tel contenant, tel contenu, et inversement : dans la nature un contenant est fait pour un contenu correspondant

(1) Dans ce cas, il s'agit, non plus de l'intelligence individuelle ou de la raison, mais de l'intellect, qui est universel ; il n'est « humain » qu'en ce sens que l'homme y a accès en principe.

et prouve la réalité de ce dernier, ce qui signifie, non que cette preuve soit nécessaire à tout entendement, mais qu'elle a son utilité secondaire et provisoire. Une matrice humaine prouve l'existence d'une semence humaine, comme une matrice féline prouve l'existence d'une semence féline ; de même l'intellect prouve son contenu essentiel ou total, à savoir la Réalité absolue et partant transcendante et, avec elle, les réverbérations de l'Absolu dans la contingence. La nature de notre intelligence totale ou intégrale prouve tout ce qui est intelligible.

Ce qui connaît la matière, et la connaissant la définit comme telle, ne peut être soi-même de la matière, ni par conséquent être soumis aux lois de cette dernière ; notre immortalité est donc évidente à « ceux qui ont des oreilles pour entendre ». Le sujet conscient est trop vaste et trop profond, ou trop réel, pour être à la merci d'un fait aussi contingent ou aussi accidentel que la mort.

L'homme, avons-nous dit, est capable de concevoir l'Absolu et de vouloir librement ; de même, par voie de conséquence, il est capable d'un amour dépassant les phénomènes et débouchant dans l'Infini, et d'une activité ayant son motif ou sa fin au-delà des intérêts terrestres. Les capacités spécifiquement humaines, ou le plus noblement et le plus totalement humaines, prouvent à leur manière ce qu'elles visent, comme les ailes d'un oiseau prouvent la possibilité de voler et par là même l'espace dans lequel l'oiseau vole.

La liberté de la volonté implique la possibilité du faux choix et, par conséquent, de l'obscuration passionnelle de l'intelligence ; car qui choisit l'illusion a intérêt à y trouver son bonheur, et l'homme devient ce qu'il choisit. Qui dit intelligence intégrale, dit liberté, et qui dit liberté, dit possibilité d'erreur, étant donné la relativité formelle dans laquelle nous nous situons (1) ; d'où la chute de la nécessité de la Révélation qui, elle, restitue la « Parole perdue ». Et la Révélation, qui est comme un « ressouvenir » de l'humanité, ou de telle humanité, prouve à sa manière

(1) Cette intelligence spécifiquement « humaine » est rationnelle, donc d'ordre individuel, car l'intellect ne peut se tromper dans sa fonction intrinsèque, qui est contemplative et d'ordre universel.

l'innéité de la Vérité totale et partant de toutes les vérités décisives.

*
* *

... Nous pourrions aussi nous exprimer de la manière suivante : un animal fait preuve d'intelligence par la complexité de son adaptation à l'ambiance, et en un sens supérieur, par son genre de contemplativité, passive bien entendu, mais néanmoins rattachée à l'intellect universel ; l'homme, lui, prouve son intelligence — ou le caractère intégral de l'intelligence humaine — par la conscience qu'il a de la Réalité totale et de sa propre situation dans cette Réalité, puis par sa contemplativité, sa fixation dans l'*esse*, non dans le *facere*, quelle que soit son activité extérieure. Il y a là quatre aspects : compréhension, concentration, discernement, contemplation ; dans le dernier, « connaître » devient « être » (1). La compréhension conceptuelle est la porte du discernement, et la concentration, jointe à ce dernier, est la porte de la contemplation.

Il y a autour de l'homme la multitude vertigineuse des phénomènes ; l'intelligence parfaite sera de percevoir leur homogénéité et leur extériorité en fonction d'une unité transcendante et d'une intériorité : le monde apparaîtra alors, non comme un amas incohérent de phénomènes quasi absolus, mais comme un voile unique dans lequel les phénomènes sont tissés ; ils y sont reliés sans être confondus, distincts sans être séparés. Au centre se tient l'intelligence qui discerne et unifie, ou en d'autres termes, l'intelligence consciente du Principe ; ce n'est que grâce à cette conscience que le monde phénoménal peut apparaître dans son homogénéité substantielle et dans sa contingence, son extériorité, son néant.

A un point de vue quelque peu différent, lié à l'expérience du temps, — donc à la perspective de notre vie, — le monde phénoménal apparaîtra comme un fleuve au milieu duquel l'intelligence se tient comme un centre immobile ; elle s'identifie alors au présent permanent, à l'instant sacré qui appartient à Dieu ; elle est la conscience de l'éternité. Alors que l'homme profane est emporté par

(1) Car dans cette dernière fonction, la raison est dépassée et l'intellect entre en action.

la vie, comme il est écartelé par les choses, le sage est dans l'infini centre qui contemple les choses, et dans l'éternel instant qui regarde passer la vie.

Ces deux dimensions spirituelles ont aussi leur application purement intérieure, c'est-à-dire que l'âme elle-même est le monde et la vie, le « voile de *Mâyâ* » et le « fleuve des phénomènes » ; elle s'étend et en même temps se déroule devant le regard impersonnel et inviolable de l'Intellect qui, lui, est à la fois au centre et dans le présent, et qui s'actualise dans le « souvenir de Dieu » et sur la base du discernement métaphysique entre la Réalité totale et ses réverbérations contingentes, et illusoires au regard de l'Absolu. Pour l'Intellect, ou pour l'acte spirituel qui lui est conforme, il n'y a pas de différence entre l'extérieur et l'intérieur : l'extérieur aussi est intérieur, puisque l'âme est partout l'âme, à l'échelle macrocosmique comme dans le microcosme, et l'intérieur à son tour a un aspect d'extériorité parce que les phénomènes sont partout les phénomènes, en nous-mêmes et autour de nous. Pratiquement — et « alchimiquement » — il est donc impossible de parler du monde et de la vie sans envisager également l'âme et le flux de la pensée ; le monde est l'âme, et l'âme est le monde. Il en résulte — et c'est en cela que réside tout l'intérêt d'une distinction qui pourrait apparaître comme un pléonasme — qu'en agissant sur l'intérieur, nous agissons sur l'extérieur : nous tenons et le monde et notre vie dans notre âme. Cependant : quand nous parlons du « monde », la question de savoir si nous pensons à l'extérieur ou à l'intérieur n'a pas à se poser, car les choses externes sont avant les internes ; notre ambiance terrestre existait avant notre naissance, et un arbre existe avant notre regard qui le perçoit. Le monde, c'est toujours *a priori* le milieu d'existence qui nous entoure ; ce n'est jamais — sauf réserve expresse — notre seul cosmos intérieur. L'argument que le monde objectif s'identifie pratiquement aux sensations du sujet est ici sans valeur, étant donné que ces sensations — et l'intelligence qui les gouverne — nous transmettent précisément le phénomène d'objectivité, conformément au rapport réel ; le nier reviendrait à mettre en question toute possibilité de connaissance.

Si le sage sait que le monde entier est contenu qualitativement dans le centre, et la vie dans l'instant présent,

— dans l'intelligence pure ou, ce qui revient au même, dans le souvenir de Dieu, — il voit également dans toute forme la simplicité primordiale ou principielle : toute complexité développe — ou brouille au besoin — un signe simple, image du Principe d'abord et du cosmos ensuite, tel le cercle ou la sphère, le carré ou le cube, ou la spirale, l'étoile, la rosace ; par conséquent, toute forme est un dérivé de l'un des types de la forme primordiale, — un dérivé ou une dégénérescence, mais jamais une possibilité autre. Et de même : si le sage voit ainsi la simplicité dans la complexité et à travers elle, il perçoit également l'unité dans la multiplicité, qui n'en est qu'une répétition et un déplacement ; outre que chaque nombre — au sens pythagoricien et qualitatif — exprime un aspect interne de l'unité, la quantité comme telle ne fait que manifester, ou projeter au-dehors, l'illimitation intrinsèque de l'Un. Enfin, il y a la matière : elle peut avoir toutes les consistances et valeurs possibles, mais elle se réduit toujours à la substance pure, dont elle n'est qu'une coagulation grossière et sensorielle ; il faut donc voir en toute matière et à travers elle la substance de base, l'invisible éther qui, lui, manifeste à son tour, mais en mode synthétique, non diversifié, la Substance universelle et créatrice dont toutes les choses procèdent.

*
* *

La vie humaine est jalonnée d'incertitudes ; l'homme se perd dans l'incertain au lieu de s'en tenir à ce qui dans son destin est absolument certain, à savoir la mort, le Jugement, l'Eternité. Mais il y a encore une quatrième certitude, immédiatement accessible celle-ci à l'expérience humaine : le moment présent, dans lequel l'homme est libre de choisir le Réel ou l'illusoire, et de déterminer ainsi pour lui-même la valeur des trois grandes certitudes eschatologiques. La conscience du sage se fonde sur ces trois points de repère, directement ou d'une manière indirecte et implicite, par le « souvenir de Dieu ».

Mais il faut encore prendre en considération, après la dimension de succession, celle de simultanéité, qui se fonde sur le symbolisme spatial : le monde autour de nous est rempli de possibilités s'offrant à notre choix, que nous le veuillons ou non ; il est donc rempli d'incertitudes, non plus successives comme dans le flux de la vie, mais

simultanées comme les choses que nous offre l'espace Or qui veut résoudre ces incertitudes doit, ici encore, s'en tenir à ce qui est absolument certain, et c'est ce qui est au-dessus de nous, à savoir les prolongements supérieurs ou les prémisses ontologiques de notre être, ou en d'autres termes : le Paradis ; Dieu comme Etre, Créateur, Révélateur et Sauveur, donc le « Dieu personnel » ; puis Dieu dans son Essence surontologique et suprapersonnelle, ou Dieu en tant que Soi, au-delà de toute détermination par *Mâyâ*. Mais ici-bas même, il y a quelque chose qui, en face des possibilités multiples et étourdissantes du monde, est absolument certain, — quelque chose dont les formes sacrées sont comme des extériorisations, — et c'est la vérité métaphysique et le « souvenir de Dieu », ce centre qui est en nous-même et qui nous situe, dans la mesure où nous y participons, sous l'axe « vertical » du Ciel, de Dieu, du Soi.

L'homme se trouve dans l'espace et dans le temps, dans le monde et dans la vie, et ces deux situations comportent pour lui deux axes eschatologiques et spirituels, statique et « vertical » le premier, et dynamique et « horizontal » — ou plus ou moins temporel — le second ; c'est ainsi que la contingence, dans l'esprit du contemplatif, se conçoit en fonction de l'Absolu, se rattache à lui et ramène à lui. Mais ces divers points de repère, précisément, n'interviennent que dans la mesure ou le sage a nécessairement conscience des situations contingentes ; ils marquent sa façon d'envisager sa propre relativité. Dans tout ce contexte se situe, mais sans y être « localisé » d'une manière quelconque, et en parfaite indépendance, ce mystère où connaître est être, et être connaître ; nous voulons dire que ces certitudes de « succession » et de « simultanéité », de « vie » et de « monde », forment le cadre nécessaire de la contemplation ; elles sont commes les points de repère nous permettant de nous libérer et du monde et de la vie, ou nous facilitant cette libération. En fait, l'exotérisme, qui est la base nécessaire de l'ésotérisme, n'envisage pas autre chose, en fin de compte, que ces éléments qui concernent nos fins dernières, à savoir le Ciel et Dieu, ou la mort, le Jugement et l'Eternité, et nos attitudes terrestres conformes à ces réalités.

Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que l'actua-

lisation de la conscience de l'Absolu — le « souvenir de Dieu » ou la « prière » en tant qu'elle confronte fondamentalement la créature et le Créateur — anticipe toutes les stations des deux axes : elle est déjà une mort et une rencontre avec Dieu et elle nous situe déjà dans l'Eternité ; elle est déjà quelque chose du Paradis et même, dans sa quintessence mystérieuse et « increée », quelque chose de Dieu. L'oraison quintessentielle fait sortir et du monde et de la vie, et elle confère par là même au voile des apparences et au courant des formes une sève nouvelle et divine, et un sens nouveau à notre présence dans le jeu des phénomènes. Et ceci est une clef d'or pour toute spiritualité, qu'on le comprenne ou non : ce qui n'est pas ici, n'est nulle part ; et ce qui n'est pas maintenant, ne sera jamais. Ce qu'est cet instant, où je suis libre de choisir Dieu, c'est ce que sera la mort, le jugement, l'éternité. Et dans ce centre, cet « ici » divin que je suis libre de choisir en face de ce monde immesurable et multiple, je suis déjà dans la Béatitude, auprès de Celui qui crée et qui sauve, et dans l'indivisible Réalité.

***

Nous avons vu que le monde, la vie, l'existence humaine, se présentent pratiquement comme une hiérarchie complexe de certitudes ou d'incertitudes. Si l'on nous demandait ce que l'homme, placé dans ce monde d'énigmes et de flottements qui est le sien, doit faire avant tout, nous répondrions qu'il y a là quatre choses à faire ou quatre joyaux à ne jamais négliger : premièrement, accepter la vérité ; deuxièmement, en avoir toujours conscience ; troisièmement, éviter ce qui est contraire à la vérité et à la conscience permanente de la vérité ; et quatrièmement, accomplir ce qui leur est conforme. Toute religion et toute sagesse se laisse réduire, extrinsèquement et humainement, à ces quatre lois : dans toute tradition, nous voyons en effet une vérité immuable, puis une loi d' « attachement au Réel », de « souvenir » ou d' « amour » de Dieu, et ensuite des prohibitions et des injonctions ; et nous avons là un réseau de certitudes élémentaires qui encadre et résoud l'incertitude humaine, et qui réduit ainsi tout le problème de l'existence terrestre à une géométrie simple et primordiale.

Frithjof SCHUON

Un Symboliste contemplatif du moyen-âge :

RICHARD DE SAINT-VICTOR

Parmi les hommes spirituels du moyen-âge occidental, Richard de Saint-Victor, que l'on appela « Magnus Contemplator », apparaît comme un cas de sainteté par excellence intellectuelle, ayant une expérience profonde de la contemplation pure et disposant, de surcroît, de la faculté de communiquer cette expérience. Son influence doctrinale fut considérable et durable (1), et nul ne put mettre en doute la parfaite rectitude de sa pensée, ni l'orthodoxie de son œuvre (2).

Mais d'abord qui est Richard de Saint-Victor ? Selon une biographie d'un Victorin du XVII[e] siècle qui compilait lui-même des éléments plus anciens, Richard serait né dans le premier quart du XII[e] siècle en Angleterre ou en Ecosse et serait venu très jeune en France, attiré sans doute par la renommée de spiritualité et d'intellectualité de l'abbaye parisienne de Saint-Victor. Il y reçut l'enseignement de Hugues de Saint-Victor, enseignement consacré à l'exégèse, la

(1) Dante, au XIII[e] siècle, dans le chant X du *Paradis*, met Richard au nombre des Sages qui forment une couronne de feu autour du poète et de sa Dame. Parmi eux se trouvent, avec Richard, Saint Thomas, Albert le Grand, Pierre Lombard, Boèce, Gratien, etc. Au XVI[e] siècle, Lefèvre d'Etaples, voulant donner aux chrétiens, la possibilité de lire en langue « vulgaire » non seulement les Ecritures mais les textes les plus importants des Pères et des Docteurs de l'Eglise, publia entre autres le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor.

(2) Cf. J. Chatillon dans Introduction (page VII) à Richard de Saint-Victor, *Sermons et Opuscules spirituels inédits* (Desclée de Brouwer, 1951) dont il sera encore question plus loin dans une de nos notes.

vie contemplative et la théologie. L'empreinte de Hugues fut très forte chez Richard et tout naturellement, beaucoup des thèmes de pensée du premier se retrouvèrent chez le second. Ces thèmes de pensée étaient d'ailleurs inspirés souvent de l'œuvre de Saint-Augustin, dont les Victorins suivaient la Règle : trichotomie corps-âme-esprit, l'esprit ou *mens* étant lui-même lieu d'illumination et portant dans son « repli intérieur » (*sinus mentis*) l'*intellectus* qui connait intuitivement, en s'identifiant avec elles, les réalités supratemporelles; on y retrouve de même l'opposition antithétique, et de résonance très augustinienne, de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, et au plus profond identifié à la *mens* (1). On retrouve aussi la marque platonicienne et plotinienne, transmise indirectement par la lecture assidue de l'œuvre de Saint-Augustin; ainsi le « Connais-toi toi-même » delphique, repris par Platon, est l'un des thèmes majeurs de la montée de l'esprit et de son « transport » (*excessus*), thème symbolisé dans les écrits de Richard par la Montagne moïsiaque sur laquelle et au-dessus de laquelle se donnent à contempler les choses invisibles.

Richard devint très rapidement lui-même un instructeur spirituel et un auteur important. Son œuvre maîtresse est un ouvrage immense comportant deux parties : d'abord « La préparation de l'âme à la contemplation » ou *Benjamin Mineur,* et ensuite, « La grâce de la contemplation » ou *Benjamin Majeur* (2).

Cet ouvrage est un « moment » important au moyen-âge, car il est l'un des premiers efforts techniques pour décrire la progression de l'esprit, depuis les premières disciplines de la vie affective jusqu'à la consommation de la vision illuminative.

(1) Cf. Hugues de Saint-Victor : *La contemplation et ses espèces*, publié par Roger Baron, Desclée de Brouwer, 1955, texte latin sans traduction, mais dont les notes sont très riches.

Voir aussi de Roger Baron : *Sciences et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor,* Lethielleux, 1957.

(2) Ce texte se trouve dans la *Patrologie Latine* de Migne, tome 196.

« Pèse la grandeur, écrit Richard (1), fais attention aux merveilles que connaîtra par sa vision divine (*videndo divinitus*) celle qui (2), en un long regard et un immense émerveillement et dans l'immensité de cet émerveillement, parvient enfin à l'évanouissement (*defectus*) de son propre esprit (*spiritus*). Voici l'ordre par lequel elle progresse et comment elle parvient enfin à « l'issue » (*exitus*) finale : d'abord elle cherche et elle écoute; ensuite, elle voit et elle comprend (*intelligit*) ; enfin, elle est frappée de stupeur (*obstupescit*) et défaille (*deficit*). Elle interroge ce qu'elle étudie, elle contemple ce qu'elle admire, elle est stupéfaite au point de sortir (*excidere*) de l'esprit et de mourir à l'esprit. »

Tels sont, brièvement énumérés, les degrés du « soulèvement » de l'esprit (*sublevatio mentis*) et de son anéantissement (*adnihilatio mentis*).

Le passage que nous allons traduire plus loin, constitue une conclusion, qui est aussi un résumé du *Benjamin Majeur* comme l'indique Richard dans le sous-titre qu'il donne à ce fragment : « Quelques allégories du Tabernacle de l'Alliance avec un très bref résumé de l'ouvrage « La grâce de la contemplation ».

Nous nous sommes servi pour cette traduction du texte de la Patrologie Latine (3). Il est certainement mauvais, et comporte des fautes graves qui plongent le traducteur dans la perplexité, mais, tel qu'il est, il nous permettra tout de même d'introduire les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* à la pensée de Richard et de mettre l'accent sur une technique et une terminologie très précises de la vie contemplative

(1) *Benjamin Majeur*, Livre V, ch. XII, P.L. 196-181.

(2) Il s'agit ici de la Reine de Saba contemplant la Sagesse de Salomon, ou, autrement dit, de l'âme devant la révélation.

(3) Les œuvres de Richard, malgré leur importance dans l'histoire spirituelle du moyen-âge, n'ont jamais été traduites avant l'époque contemporaine. Actuellement même on ne dispose à cet égard que des « *Sermons et Opuscules spirituels inédits* », déjà mentionnés, publiés chez Desclée de Brouwer, en 1951, par J. Chatillon et W.J. Tulloch, et traduits par J. Barthélemy, ainsi que du traité de *La Trinité*, publié et traduit aux Ed. du Cerf en 1959, par G. Salet.

au XII[e] siècle. En complément, nous donnerons par la suite une traduction des titres des chapitres des deux Benjamin, de manière à permettre à nos lecteurs d'avoir, à cette occasion, une vue d'ensemble de cette œuvre et même de suivre le développement de la pensée de Richard et du symbolisme employé par lui.

Tout au long de son *Benjamin,* l'auteur ne perd jamais de vue le symbolisme de l'Arche d'Alliance qui a offert à tout le moyen-âge chrétien, à la suite de Saint-Paul, de Philon d'Alexandrie à Ruysbroek, une typologie des mystères divins, de même que Moïse, gravissant la Montagne, leur a suggéré le « type » du contemplatif.

Dans ces Allégories du Tabernacle, Richard va maintenant appliquer toute son attention à la signification pratique et théorique de l'Arche et en distinguer tous les détails. Il s'appuie pour son exposé sur le texte de la Vulgate que nous donnons ici pour plus de clarté; au chapitre XXV de l'Exode (v. 10 à 22), Dieu ordonne aux enfants d'Israël de construire une Arche :

« Ils feront une arche de bois d'acacia; sa longueur sera de deux coudées et demi, sa largeur d'une coudée et demie. Tu la revêtiras d'or pur, en dedans et en dehors, et tu y feras une couronne d'or tout autour. Tu fondras pour elle quatre anneaux d'or, que tu mettras à ses quatre angles, deux anneaux d'un côté et deux anneaux de l'autre. Tu feras des barres de bois d'acacia, et tu les revêtiras d'or. Tu passeras les barres dans les anneaux sur les angles de l'arche. Les barres resteront dans les anneaux de l'arche, et n'en seront point retirées. Tu mettras dans l'arche le témoignage que je te donnerai.

« Tu feras un propitiatoire d'or pur; sa longueur sera de deux coudées et demie, et sa largeur d'une coudée et demi. Tu feras deux chérubins d'or; tu les feras d'or battu, aux deux extrémités du propitiatoire. Fais un chérubin à l'une des extrémités et un chérubin à l'autre extrémité; vous ferez les chérubins sortant du propitiatoire à ses deux extrémité. Les chérubins auront leurs ailes déployées vers le haut,

couvrant de leurs ailes le propitiatoire, et se faisant face l'un à l'autre; les faces des chérubins seront tournées vers le propitiatoire. Tu mettras le propitiatoire au-dessus de l'arche et tu mettras dans l'arche le témoignage que je te donnerai. Là je me rencontrerai avec toi et je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage, tous les ordres que je te donnerai pour les enfants d'Israël.

« Tu feras une Table de bois d'acacia; sa longueur sera de deux coudées, sa largeur d'une coudée, et sa hauteur d'une coudée et demie. Tu la revêtiras d'or pur, et tu y mettras une Couronne d'or tout autour. Tu lui feras à l'entour un châssis d'une palme, et tu feras une Couronne d'or pur au châssis, tout autour. Tu feras pour la Table quatre anneaux d'or; et tu mettras les anneaux aux quatre Angles de la Table, à chaque pied. Les Anneaux d'or seront sous la Couronne, pour recevoir les Barres qui doivent porter la Table.

« Tu feras les Barres de bois d'acacia, et tu les revêtiras d'or; elles serviront à porter la Table...

« Tu feras un Chandelier d'or pur; le Chandelier avec son pied, et sa tige, sera fait d'or battu... Regarde, et fais selon l'Exemplaire qui t'a été montré sur la Montagne. »

On se rappelle que dans l'Epître aux Hébreux, chap. XIX, Saint Paul en décrivant l'Arche fait un transfert de la réalité objective du Tabernacle et de tout ce qui l'entoure, vers l'intériorité du Christ-Homme dont le cœur-esprit est le Saint des Saints, le lieu où la Présence divine se manifeste, ce qui a pour résultat logique de faire apparaître le culte de l'Ancienne Alliance comme « charnel », « caduc » et « aveugle ». Le culte d'Israël était considéré ainsi comme passé dans l'intériorité du culte chrétien. Le moyen-âge chrétien n'a pas cessé de méditer ce thème symbolique comme celui de toute l'histoire sacrée du peuple d'Israël, lui redonnant une nouvelle vie par là-même.

C'est ce que fait Richard lui-même dans le texte que nous traduisons maintenant.

Hélène MERLE.

QUELQUES ALLÉGORIES
DU TABERNACLE DE L'ALLIANCE

Avec un très bref résumé de l'ouvrage
"LA GRACE DE LA CONTEMPLATION"

Nonnulae allegoriae tabernaculi fœderis cum recapitulatione brevissima contentorum in prœfato opere
DE GRATIA CONTEMPLATIONIS

de Richard de SAINT-VICTOR

Par le Tabernacle de l'Alliance, comprends l'état de perfection. Là où est la perfection de l'esprit (*animus*), là est aussi l'inhabitation de Dieu. Plus on s'approche de la perfection, et plus l'esprit (*mens*) est allié (1) étroitement à Dieu.

Le Tabernacle lui-même doit avoir autour de lui un Vestibule. Par le Vestibule, comprends la discipline du corps, et par le Tabernacle la discipline de l'esprit (*mens*). Là où manque la discipline extérieure, la discipline intérieure ne peut certes être gardée.. Ainsi la discipline du corps est certainement inutile sans la discipline de l'esprit. Le Vestibule était à découvert et en plein air, de même la discipline corporelle est visible à tous. Mais ce qui était dans le Tabernacle n'était pas visible du dehors. De même, personne ne connaît ce qui est à l'intérieur de l'homme, si ce n'est l'Esprit de l'homme qui est en lui (2). La nature (*habitus*) de l'homme intérieur se divise en raison et intellect. La nature raisonnable est connue par le Tabernacle extérieur (le Saint) et la nature intellec-

(1) Le verbe employé ici (*foederari*) sous-entend le symbolisme de l'Arche, car *foedus* signifie Alliance.
(2) 1er Ep. aux Corinthiens II, v. 11.

tuelle par le Tabernacle intérieur (le Saint des Saints). Nous appelons raison (*sensus rationalis*) la faculté par laquelle nous discernons nos caractères propres ; et nous appelons ici intellect (*sensus intellectualis*) celle par laquelle nous sommes élevés à la contemplation (*speculatio*) des réalités divines (3).

L'homme sort du Tabernacle vers le Vestibule par la pratique des œuvres. L'homme pénètre dans le premier Tabernacle, quand il retourne à soi-même. Il entre dans le second Tabernacle, quand il se transcende soi-même (*transcendit seipsum*). En se transcendant totalement, il est élevé en Dieu. Dans le premier Tabernacle, l'homme est attaché à la considération de soi, et dans le second, à la contemplation de Dieu (*contemplatio Dei*). Voici pour ce qui est du Vestibule, du premier et du second Tabernacle.

Ces vestibules dont nous venons de parler avaient cinq objets sacrés : le Vestibule (proprement dit) n'en avait qu'un, de même que le Saint des Saints, et le Saint avait ce qui restait (les trois autres). Dans le Vestibule du Tabernacle se trouvait l'Autel des Holocaustes. Dans le Saint le Chandelier, la Table et l'Autel de l'Encens. Dans le Saint des Saints se trouvait l'Arche du Témoignage (4).

L'Autel extérieur (des Holocaustes) (symbolise) l'ascèse corporelle ; l'Autel intérieur (de l'Encens), l'ascèse de l'esprit (*contritio mentis*). Le Chandelier, la grâce du discernement (*discretio*) (5), la Table, la

(3) Voici ce que Richard dit de la *speculatio* et de ses rapports avec la *contemplatio* : « Bien que la *contemplatio* et la *speculatio* soient des termes souvent employés l'un pour l'autre et que l'Ecriture dissimule souvent l'un par l'autre, ou les implique l'un dans l'autre, cependant, nous appelons plus précisément et plus adéquatement *speculatio*, le fait de voir dans un miroir, et nous appelons *contemplatio* le fait de voir la vérité dans sa pureté sans aucune enveloppe » (*Benjamin Majeur*, l. V, ch. 14). La *speculatio* est donc ainsi une « contemplation indirecte ».

(4) L'Arche, dans l'Ecriture, porte plusieurs noms : Arche de Réunion, Arche du Témoignage, arche de l'Alliance, Maison du Seigneur...

(5) La *Discretio*, symbolisée ici par le Chandelier à sept branches était, dans le *Benjamin Majeur* symbolisée par Joseph, fils de Jacob, et signifiait la subtilité de la raison dans l'acte du jugement.

doctrine de la Lecture sacrée (*sacra lectio*) (6). par l'Arche de l'Alliance, comprends la grâce de la contemplation. Sur l'Autel extérieur (des Holocaustes), on brûlait la chair des animaux; de même par l'ascèse corporelle les désirs charnels sont anéantis. Sur l'Autel intérieur (de l'Encens), la fumée des arômates s'élevait pour le Seigneur; de même par l'ascèse du cœur, la flamme est mise au feu des désirs célestes. Le Chandelier est un porte-lumière; de même le discernement est la lampe de l'homme intérieur. Sur la Table est posée la nourriture avec laquelle les affamés peuvent se restaurer ; quant à la Lecture sacrée, elle est sans aucun doute la sustentation (*refectio*) des âmes. L'Arche est un coffre (*reconditorium*) d'or et d'argent, de même la grâce de la contemplation s'empare du trésor de la Sagesse d'en-haut.

Ainsi, l'œuvre bonne appartient à l'Autel extérieur (des Holocaustes), la méditation studieuse au Chandelier, et à la Table, la Lecture sacrée. A l'Autel intérieur (de l'Encens) la prière totalement consacrée (*oratio devota*). A l'Arche, la contemplation des œuvres divines. Telles sont les cinq pratiques par lesquelles se fait et s'achève notre justification.

Avec raison, l'Arche est appelée « Arche de la Sanctification », car en elle est symbolisée la consommation de notre justification. Tu sais maintenant quelle est l'occupation en cinq parties qui constitue la pratique de tout culte.

La pratique de l'œuvre bonne intéresse la discipline de l'homme extérieur. Quant aux autres pratiques, il est clair qu'elles concernent la discipline de l'homme intérieur.

L'Autel de l'Holocauste impose l'image de l'exercice corporel ; à bon droit, donc, se tient-il dans le Vestibule et apparaît-il ouvertement. Les autres objets du culte sont dans le Tabernacle, et demeurent cachés

(6) La *sacra lectio* ou *lectio divina* était naturellement la lecture des Ecritures. Elle avait une place d'honneur chez les Bénédictins, ainsi que chez les Victorins, alors que les écolâtres de Chartres lisaient avec plus d'empressement les philosophes et les auteurs antiques.

dans le secret. Par l'Arche d'Alliance, on comprend la grâce de la contemplation, qui, comme un gage de dilection, est accordée par le Seigneur à ceux qui L'aiment. Car la contemplation est la libre pénétration de l'esprit dans les spectacles de la Sagesse, pénétration accompagnée d'une admiration soutenue (7).

Les six genres de contemplation

Il y a six genres particuliers de contemplation, chacune ayant son caractère propre.

Deux ont pour objet les créatures visibles, deux les créatures invisibles, et les deux dernières ont pour objet les réalités divines.

Ceux auxquels il est donné de n'avancer que vers les deux premières, semblent avoir reçu les ailes de l'aigle. Ceux auxquels il arrive que soient données quatre ailes, ceux de ce degré, tu pourrais croire qu'ils ont quatre ailes (7 bis). Mais ceux qui se sont avancé vers tous les genres de contemplations, c'est comme s'ils avaient reçu six ailes, et l'on peut penser qu'ils ont chacun six ailes.

Les quatre premières concernent les choses visibles ou invisibles, et les deux autres les réalités divines. Les premières sont symbolisées par l'Arche, les deux dernières par la forme d'un ange. Remarque combien il est juste que les premières soient représentées par un travail humain (*humana fabrica*), tandis que les deux dernières le sont par l'image d'un ange.

Au premier genre de contemplation, il appartient, semble-t-il, d'amener les choses visibles à la « considération » et à l'« admiration » (8). Au second genre,

(7) Cette définition se trouve déjà au Livre IV du *Benjamin Majeur*. P.L. 196-670.

(7 *bis*) Texte peu clair : la traduction donne seulement le sens de base.

(8) La *speculatio prima* ou considération dépend de l'imagination ; la *speculatio secunda* suppose l'intelligence et a plus de subtilité. Quant à l'*admiratio*, elle est une phase capitale de l'itinéraire du contemplatif ; pour Richard, il n'y a pas

il appartient d'amener à la lumière les causes secrètes des choses et de tenir (*suspendere*) l'esprit (*animus*) dans l'admiration de ces choses.

Au premier degré, nous admirons, dans l'exultation, le nombre, la grandeur et l'intérêt des choses visibles.

Au second, nous scrutons avec émerveillement la nature intelligible (*ratio*) des choses visibles.

Le premier genre de contemplation est signifié par la réunion des bois, le second par la dorure du bois. Qu'est-ce en effet, dans les choses visibles, que la définition de la nature intelligible des choses (*assignatio rationis*) sinon quelque chose comme la dorure du bois ? Et note combien est grande la distance entre le bois et l'or, autrement dit entre ces choses qui sont subordonnées à la raison.

Nous regardons, par l'imagination, l'aspect des choses visibles, nous sondons les causes du visible par la raison.

L'Arche devait être faite avec des bois de sétim, qui sont tout à fait imputrescibles : une pensée vrai (dans l'ordre contemplatif) est comme un bois imputrescible, dans l'ordre des choses corporelles.

On distingue trois degrés dans le premier genre de contemplation : le premier dans les choses, le second dans les actes, le troisième dans les vertus.

I. — Considération dans les choses.

La considération dans les choses est symbolisée par la longueur de l'Arche, la considération dans les actes par la largeur de l'Arche, et la considération dans les vertus, par la hauteur de l'Arche.

de contemplation possible pour qui n'a pas la faculté de s'émerveiller. Platon l'avait dit dans le *Théétète* (155/d) : « Car cet état, qui consiste à s'émerveiller, est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement. » L'*admiratio* conduit à l'unité de l'esprit (cf. *Sermons et Opuscules...* p. 95) : « Par l'admiration, l'esprit se dilate, s'amplifie, s'élargit. »

Tout naturellement, la longeur précède la largeur. Et la hauteur vient naturellement après les deux autres. Ainsi, certes, les choses elles-mêmes sont par nature antérieures à n'importe laquelle de leurs opérations et si les choses et leurs opérations venaient à manquer, les vertus n'auraient pas de raison d'être. Il est clair donc, que la première considération symbolise la longueur de l'Arche, la seconde sa largeur et la troisième sa hauteur.

Or, la considération qui concerne la contemplation des choses comporte trois parties ; on dit qu'elle a pour objet la longueur de l'Arche. Cela est évident en effet lorsqu'on observe la matière, la forme et la nature des choses.

Dans la considération de la matière et de la forme, notre science équivaut à une coudée entière ; dans la considération de la nature, elle ne peut en aucune manière s'étendre à une coudée entière. Notre science est équivalente à une coudée (9) pleine, là où il est sûr qu'elle soit parfaite. Nous saisissons aisément la matière et la forme des choses, et dans les deux cas nous possédons la coudée de la certitude.

Mais la connaissance de la nature n'est claire pour personne, sinon en partie. Pour cette part, donc, on ne peut obtenir qu'une demi-coudée. Maintenant il est clair, que, en ce qui concerne la longueur de notre Arche, à juste titre (l'Ecriture) a dit qu'elle avait deux coudées et demie.

II. — Considération des œuvres.

Quant à la considération qui est dans les œuvres, elle comporte deux aspects : nous avons dit qu'elle appartenait à la largeur de l'Arche. Une chose est l'œuvre d'art, et une autre l'œuvre de la Nature. L'œuvre d'art est celle que nous voyons dans la

(9) Il s'agit ici de la coudée sacrée employée pour les mesures du Tabernacle. Pour Richard, la coudée symbolise la connaissance. Cette analyse des mesures du Tabernacle rappelle la hauteur, la longueur et la largeur que Saint Paul apercevait dans l'amour de Dieu.

peinture, la ciselure, les lettres, etc. Les œuvres de la nature sont la croissance de l'herbe et des arbres, la production des fleurs, et des fruits.

Dans l'œuvre d'art, la science humaine vaut d'ordinaire une coudée complète de compréhension. Car s'il en était autrement, comment se ferait-il que comprendre ne soit pas (l'acte) le plus élevé ? C'est pourquoi l'effet des causes cachées est parfaitement évident, mais par contre les causes cachées de ces effets, nous ne parvenons pas à les connaître parfaitement. Donc, la raison pour laquelle la largeur de l'Arche a une coudée et demie apparaît clairement.

III. — Considération des vertus.

La considération des vertus comprend, elle aussi, deux parties. Comme nous l'avons déjà dit, elle concerne la hauteur de l'Arche. L'une de ces parties a pour objet les institutions humaines, l'autre les institutions divines. Certes, là où une institution humaine est soumise à une institution divine, de ces deux institutions l'esprit (*animus*) et la construction de notre Arche s'élèvent vers le haut. Au contraire, les institutions humaines que l'homme peut rencontrer, il peut aussi les comprendre. Mais dans les sacrements divins, la forme extérieure qui apparaît ouvertement est différente de la vertu intérieure qui est cachée en eux. Ainsi, dans les institutions divines nous ne nous élevons pas à une coudée entière de science. C'est pourquoi la hauteur de notre Arche est d'une coudée et demie.

La dorure.

Nous devons ensuite recouvrir d'or notre Arche — dans la mesure où il est permis (en s'exprimant) de s'appuyer sur la nature des choses imaginables — et nous devons la dorer non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur.

Une chose est d'examiner avec soin les causes naturelles des choses et une autre est de peser soigneusement la notion de justice dans l'ordre des choses. La première appartient à la dorure extérieure et la

seconde à la dorure intérieure. Notre dorure doit être faite de l'or le plus pur. Dans l'affirmation de ta pensée, que rien ne soit faux ni vain, et tu auras l'or le plus pur.

La couronne.

Une fois la dorure faite, il faut faire la couronne de l'Arche. Par la couronne, comme nous l'avons dit, nous entendons le troisième genre de contemplation, de même que par le Propitiatoire, il nous est donné à comprendre le quatrième. Dans l'un, il s'agit des Biens invisibles, dans l'autre des Essences invisibles (*invisibiles substantiae*). Il appartient donc à la Couronne de l'Arche de rechercher ce que sera la Couronne de Justice, de rechercher ce que sont ces biens qui sont réservés pour les Saints.

Remarquons encore que la couronne de l'Arche elle-même était du bois fixé (à l'Arche). De même, on s'élève de la ressemblance du visible à la contemplation de l'invisible.

Le propitiatoire.

Dans le quatrième genre de contemplation, la recherche porte sur la nature des créatures suprêmes (*summae creaturae*). Or, en toute créature, rien n'est plus éminent que la substance invisible et intellectuelle. Avec raison, ce genre de contemplation est connu par le Propitiatoire, étant donné que celui-ci était posé sur l'Arche.

Mais avant d'exposer plus complètement ce que l'on dit du Propitiatoire, il faut, nous semble-t-il, placer ici ce que l'on doit dire des Anneaux.

Les anneaux.

Il faut que l'Arche de notre contemplation (*Arca Speculationis*) possède quatre anneaux d'or, deux de chaque côté. Par l'Arche, nous l'avons dit, nous entendons la grâce de la contemplation. Tout ce que, de quelque manière, nous savons exister (comme œuvre), nous pouvons l'apporter dans la contem-

plation, tant que nous voulons. Parmi toutes ces œuvres qui sont accomplies, les unes sont un bien, les autres un mal. Les unes (sont accomplies) par l'opération de Dieu, les autres par la permission de Dieu. Celles qui se produisent par l'opération divine sont d'un côté de l'Arche, les autres qui se produisent par la permission de Dieu, sont de l'autre côté. Et voici pour les côtés de l'Arche.

Voyons maintenant ce qu'il en est des anneaux d'or. Parmi tous les métaux, il n'y a rien de plus brillant, rien de plus précieux que l'or ; de même la Sagesse de Dieu brille par-dessus tout. La Sagesse de Dieu est simple et une. Et pourtant c'est par des termes différents qu'on la discerne, afin qu'elle soit saisie plus facilement par nous. Elle est nommée tantôt Prescience, tantôt Science, tantôt Prédestination, tantôt Prédisposition des choses (*Dispositio*). Tels sont, si je ne me trompe, les anneaux qu'il convient de poser de chaque côté de l'Arche. Le cercle se réfléchit en lui-même, et de là vient qu'il n'y a en lui ni commencement ni fin. Or, dans toute l'ordonnance de la Sagesse éternelle, le commencement concorde avec la fin. Ainsi, dans cette quadruple distinction de la Sagesse, nous pouvons assez justement comprendre les anneaux d'or mentionnés plus haut. Par ces anneaux, l'Arche de notre science est dirigée vers la Vérité, et elle est soulevée vers ce qui est plus loin et plus haut. Deux de ces anneaux sont placés sur un côté, les deux autres sur l'autre. Là, chacun a en quelque sorte sa place, et ils sont fixés près de l'endroit où ils semblent plus admirables ou plus beaux. On dit que les œuvres faites par la permission de Dieu sont d'un côté : les anneaux de la science et la prescience sont près de ce côté, là où certainement ils paraissent plus merveilleux.

Le plus admirable n'est pas qu'Il ait prévu de toute éternité ce qu'Il doit faire un jour ! Mais quelle belle chose qu'Il ait prévu de toute éternité ce qu'Il devait manifester à une volonté rebelle ! Qu'à tout instant, Il voit ce qui s'agite dans les cœurs secrets !

Nous avons déjà dit que c'est à l'autre côté (de l'Arche) qu'appartiennent les œuvres produites par

l'opération divine. Les anneaux de la Prédestination et de la Prédisposition des choses occupent ce côté, là où, certes, ils semblent plus beaux. Qu'est-ce qui paraîtra plus doux à un cœur bon sinon que toute harmonie divine préétablie serve au salut des prédestinés ?

Les angles.

Il reste encore à rechercher ceci : en quel angle devra-t-on poser chaque anneau ?

Nous avons dit que les œuvres opérées par la permission de Dieu sont d'un seul côté de l'Arche, et qu'également les œuvres accomplies par l'opération divine sont de l'autre côté. A un (côté) donc ce qui est équité (*aequitas*), à l'autre ce qui est iniquité (*iniquitas*). Les unes comme les autres (s.e. les œuvres)) changent selon les circonstances favorables ou adverses. Là où l'iniquité et l'adversité se rencontrent, elles font comme un angle. Dans cet angle, les réprouvés sont châtiés par Dieu, sans qu'ils en soient pourtant améliorés. Mais pourquoi, je me le demande, leur montre-t-il les verges de la Paternité, s'Il prévoit qu'ils sont incorrigibles ? C'est pourquoi l'anneau de la Prescience régit cet angle où il paraît plus admirable.

Là où l'iniquité et la prospérité se rencontrent, elles produisent un autre angle. Dans cet angle, les réprouvés reçoivent les dons de Dieu, et restent toujours ingrats. Cela, naturellement, ne peut pas être caché à la connaissance de Dieu, et pourtant il ne cesse pas de les inviter par des bienfaits au bien de la gratitude Dans cet angle, l'anneau de la Science est attaché solidement là où il semble si admirable.

Dans la rencontre de l'équité et de la prospérité, tu dois comprendre le troisième angle. Ici, ceux qui doivent être sauvés sont favorisés des choses transitoires pour qu'ils soient enflammés du désir des choses éternelles. Quoi de plus doux, dis-je, que cette contemplation, quoi de plus heureux ? Qu'il est beau de favoriser des biens temporels, et d'attirer en même temps vers les choses éternelles ceux qu'on a prédes-

tinés ! Aussi l'anneau de la Prédestination a-t-il sa place là où il paraît plus beau que tous les autres.

L'anneau de la Prédisposition divine des choses occupe le quatrième angle, là où se trouve la rencontre de l'équité et de l'adversité. Là les bons accomplissent des œuvres bonnes et sont tourmentés par l'adversité. Cela pourtant, Dieu voulant, s'accomplit en eux pour qu'il soient enflammés plus ardemment de l'amour de Dieu. Comment se fait-il, je me le demande que l'on soit enflammé d'un amour plus ardent, alors qu'il semblait devoir s'éteindre... !

Il est juste donc, que l'anneau de la Prédisposition divine des choses prennent place là où il semble plus magnifique.

Or, il appartient à la troisième contemplation de s'élever par la contemplation du visible à celle de l'invisible. C'est là l'œuvre de la Sagesse divine : nous tenir aux anneaux si nous ne voulons pas errer. Si l'Arche de l'Intelligence est suspendue par ses anneaux, elle est portée en tous lieux sans s'égarer dans l'erreur.

Les barres.

Lesdits anneaux doivent posséder les barres transversales qu'il n'est pas permis d'enlever. Que l'abondance de l'émerveillement (*multitudo admirationis*) soit dans les anneaux de la Science et de la Prescience, et dans les deux autres, la grandeur de l'exultation (10). Dans la Science et la Prescience divines, tu trouveras toujours beaucoup de choses dignes d'admiration, et dans la Prédestination et la « distribution » (Prédisposition des choses) établie par Dieu, un cœur juste trouve toujours ce qui est digne d'une grande exultation. Que dans les deux premiers (anneaux de la Science et de la Prescience) soit toujours ton admiration, et dans les deux autres

(10) L'*exultatio* est le signe de « la joie intérieure de l'esprit et de la douceur qui lui est divinement versée » (*Benj. Maj.* V, 14).

(la Prédestination et la Prédisposition des choses) ton exultation. Nulle part ailleurs, tu n'admireras une chose qui en soit plus digne, nulle part ailleurs tu n'exulteras en quelque chose avec plus de raison.

Dans l'une et l'autre (barres), qu'il n'y ait rien d'inutile ni de faux. Les deux barres seront dorées afin qu'elles brillent de toutes parts de l'éclat de la vérité. Grâce à ces barres, l'Arche de l'Intelligence (*Intelligentiae Arca*) est bientôt soulevée et emmenée en avant.

En effet, plus le cœur de l'homme se réjouit intimement (*familiarius*) en admirant la Sagesse de Dieu, plus il est dilaté (11) pour saisir de plus nombreuses et de plus grandes choses.

Le propitiatoire.

Par le propitiatoire, comme nous l'avons dit, nous entendons le quatrième genre de contemplation. Celui-ci a comme instrument l'Intelligence pure et il s'applique aux plus élevées et aux plus intelligibles des créatures.

Que le Propitiatoire soit d'or très pur, et qu'il soit placé au plus haut (de l'Arche). En cela, remarquons la pureté de l'Intelligence et la dignité de la Superéminence (*Intelligentiae puritatem et Supereminentiae dignitatem*), car c'est ici que l'on doit utiliser l'instrument de la raison (11 bis), sans le secours de l'imagination. Le propitiatoire est placé au plus haut (de

(11) Voici ce que Richard dit de la *dilatatio mentis* au chapitre II du Livre V du *Benjamin Majeur* : « La *dilatatio mentis* se produit quand la pointe aiguë (*acies*) de l'esprit se déploie sur un horizon spirituel plus vaste, et qu'elle est aiguisée avec une plus grande énergie, sans cependant qu'elle dépasse le mode propre de l'activité humaine. »

(11 *bis*) On peut remarquer que Richard parle, dans beaucoup de cas, de raison, lorsqu'il s'agit de l'homme, car pour lui, ce terme n'a pas le caractère limitatif qu'il a pris pour nous depuis Descartes. C'est simplement le type de connaissance de l'homme qui ne s'évanouit que pour faire place, dans la contemplation, à un type de connaissance angélique, comme on le verra plus loin.

l'Arche), de même la dignité de la créature raisonnable surpasse celle des autres créatures.

Il faut remarquer que ce couvercle est appelé « propitiatoire » parce que le Seigneur est rendu « propice » à la créature raisonnable en raison (*propter*) de la grande connaissance (réalisée par celle-ci) et de sa considération de soi (12).

Voyons maintenant ce que l'on dit de sa longueur et de sa largeur. (Non moins digne d'attention est de savoir pourquoi l'on ne dit rien de sa hauteur). Nous savons que la longueur est par nature antérieure à la largeur, et que, de même, longueur et largeur sont antérieures à la hauteur.

La longueur du propitiatoire.

Nous comprenons donc par la longueur, ce qui est à l'origine de la créature raisonnable, nous comprenons par la largeur sa progression, et par la hauteur ce qui est sa consommation (*consummatio*).

Les biens de sa création sont pour la créature raisonnable son origine, les biens de sa purification sa progression, les biens de sa glorification sa consommation. A ces biens, l'esprit contemplatif travaille avec ardeur pour que son propitiatoire ait la « mesure » convenable.

La créature raisonnable reçoit de sa création trois choses admirables : la subtilité de l'essence (*subtilitas essentiae*), le discernement du bien et du mal, le libre-arbitre. Rien n'est plus connu de l'homme que la nature du libre-arbitre. Tous les jours nous lisons le bien et le mal dans nos cœurs, et, dans le discer-

(12) Le terme hébreu désignant le propitiatoire est *kapporet* de la racine *kappar :* couvrir, et par extension, couvrir les péchés, expier. Le texte semble vouloir mettre en valeur l'idée de « rapprochement » impliquée étymologiquement par le mot « propitiatoire », en la présentant comme le résultat (*propter*) de la connaissance de soi. Cette connaissance qui est une prise de conscience à la fois de sa dissemblance et de sa similitude divine, se traduit par la « proximité » d'avec le Seigneur. Cf. le hadith : *man arafa nafsahu arafa Rabbahu* (« Celui qui connaît son propre soi, connaît son Seigneur »).

nement et le libre-arbitre, nous tenons la « coudée » de la certitude. Mais la substance de l'âme elle-même, qui, je me le demande, peut la voir, et par quel sens ? Je ne vois pas la tienne, ni toi la mienne. Aucun de nous, pour autant que nous sommes, ne peut voir la substance de l'autre ou la sienne. Sous ce rapport, tant que nous sommes en vie, notre science ne va pas jusqu'à une coudée complète. C'est avec raison, donc, que l'on dit que la longueur du Propitiatoire est de deux coudées et demie.

La largeur du propitiatoire.

Nous avons déjà dit que la justification de la créature raisonnable est en rapport avec la largeur du Propitiatoire. Or, notre justification est rendue parfaite par l'inspiration divine et par notre propre délibération.

Ce qu'est la délibération, chacun le sait par expérience ; mais qui, je me le demande, peut comprendre ce qu'est l'inspiration divine, et comment elle se produit en nous ? Car « l'Esprit souffle où il veut, et tu ne sais d'où il vient ni où il va » (*Ev. selon Saint Jean*, c. III, v. 8).

D'un côté nous avons donc une coudée de compréhension (ç. à d. la délibération), mais de l'autre, il ne nous est pas possible de l'avoir (il s'agit de l'inspiration divine). Ainsi, regarde : il est juste de dire que la largeur du Propitiatoire a une coudée et demie.

Voici donc ce qu'il en est de la longueur et de la largeur du propitiatoire.

La hauteur du propitiatoire.

Ce qui se rapporte à notre glorification concerne sa hauteur. Mais qui comprendra d'où cela provient et au moyen de quel sens ? « Ce que l'œil, dit l'Apôtre, n'a pas vu, ni l'oreille n'a entendu, ni n'est monté au cœur de l'homme (1° *Epître aux Corinthiens*, II, v. 9). De là, on comprend facilement pourquoi la hauteur du Propitiatoire n'a pas reçu de mesure : c'est que les deux genres suprêmes de contem-

plation, comme nous l'avons dit, s'appliquent aux choses divines. La première (de ces deux contemplations) est tournée vers ce qui est supra-rationnel, mais non privée de toute raison. Elles sont au-dessus de la raison, ces choses qui excèdent le mode de sa capacité, et, cependant, elles sont consentantes à la raison (*consentaneae rationi*), quoiqu'elles ne puissent être comprises par elle.

Mais ces réalités qui sont l'objet du plus haut genre de contemplation, semblent absolument contraires à la raison, et, à ces réalités, la raison ne peut jamais consentir (*acquiescere*), à moins que la foi ne la dirige en cette réalité elle-même (*in hoc ipsum*).

Les chérubins.

Ces modes de contemplation « très nouveaux » (*novissimi*) sont désignés par la forme d'un ange : certainement il faut que nous revêtions la forme angélique si nous voulons voler vers la contemplation des réalités éternelles et divines. Or, par ordre divin, cette reproduction de l'ange doit être d'or martelé. Pour qu'il soit d'or, l'esprit du contemplateur (*contemplator*) sera purifié de toute image (*phantasia*). On étire le métal en le martelant, de même nos Chérubins, par ordre divin, doivent être martelés.

De là, nous concluons très clairement que nous nous avançons mieux vers une telle grâce par la componction (13) que par la recherche attentive (*investigatio*). L'excellence de ces contemplations est désignée par le fait qu'elles sont nommées « Chérubins ». En effet, dans ces deux contemplations, nous avançons vers la plénitude de la science : au-delà de celle-ci (s.e. la pureté de l'esprit et la componction) il n'y a rien à trouver ou à chercher qui ajoute à la science. Plus haut, nous avons dit que nous montions par la contemplation du visible à la contemplation de l'invisible : de même, par la connaissance de la créature invisible, nous sommes soulevés à la con-

(13) La *compunctio*, c'est être blessé en plusieurs endroits, d'où le rapprochement avec le métal battu ou martelé.

templation de la Nature Créatrice. C'est pourquoi Dieu ordonna que les Chérubins regardent vers le Propitiatoire, et aussi qu'ils soient placés de part et d'autre (du Propitiatoire).

Dans cette contemplation symbolisée par le Propitiatoire, on trouve à la fois une grande similitude des choses divines et une grande dissimilitude ; en effet, la créature spirituelle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'un des Chérubins dont nous venons de parler, occupe donc le côté de la similitude, et l'autre celui de la dissimilitude ; la contemplation la plus concordante avec la raison est d'un côté, et celle qui l'est moins de l'autre.

En outre, les Chérubins doivent étendre leurs ailes et toucher le Propitiatoire. Que sont ces ailes déployées, sinon que (les Chérubins) sont prêts à s'envoler ? Cette préparation de l'esprit a pour but le haut vol des réalités éternelles et leur ombrage. A l'ombre du jour, dis-je, loin de la chaleur, à l'abri des orages et de la pluie.

Les Chérubins doivent tourner leur visage vers le Propitiatoire : de même, par la vue de l'Image divine, l'on reçoit un enseignement plus sûr concernant les réalités les plus élevées de la science. Les Chérubins doivent se regarder l'un l'autre ; de même, l'accord de l'un et l'autre Témoignage (*attestatio*) doit toujours être gardé. Chaque Chérubin craint, dans ce qu'il affirme, de contredire l'autre. Ainsi, de l'un procède le Témoignage de l'unité, et il craint qu'en lui ne soit annulé le témoignage de la Trinité ; de même, l'autre confesse la Trinité, et il craint que ne soit altéré en lui le Témoignage de l'Unité.

Que chacun de ceux qui ont été amenés jusqu'ici écoute combien il est profitable d'avoir rassemblé ces trois contemplations ultimes : « De là, dit le Seigneur, Je te parle » (13 bis).

Lorsqu'il aura réuni tout cela (c'est-à-dire toutes

(13 *bis*) Allusion au texte de la Vulgate : « Là Je te prescrirai et Je te parlerai... » (Ex. XXV, 22.)

ces contemplations), qu'il se tienne attentif, celui qui aspire aux révélations. Le Propitiatoire est précisément nommé Oracle, car c'est là qu'étaient données les réponses divines ; c'est sur le Propitiatoire que le Seigneur parle, lorsqu'il inspire à l'esprit d'élever le mode de sa connaissance.

On entend (son oracle) comme du milieu des deux Chérubins, car il semble s'accorder avec chacun selon un mode semblable.

Le Propitiatoire est couvert par les ailes des Chérubins, et l'Arche est recouverte par le Propitiatoire, car la science des choses inférieures est « couverte » par la prérogative de la Science supérieure.

Selon le précepte du Seigneur, le Témoignage doit être déposé dans l'Arche. Car ce qu'il faut faire, nous en sommes instruits dans les régions suprêmes ; ce qui doit être fermement retenu, nous en sommes instruits dans les profondeurs (de notre âme), et nous sommes sur la voie. Les préceptes principaux de Dieu sont appelés Témoignage, car ils rendent « témoignage » à la conscience de chacun. (Inversement) selon le degré de piété (*observantia*), (ces préceptes) obligent chacun à « témoigner » de la mesure dont il aime son Dieu.

J'ai réuni ces (remarques) sur la grâce de la contemplation avec une très grande brièveté, car j'ai parlé ailleurs longuement sur le même sujet (14).

Traduit du latin et annoté
par Hélène MERLE.

(14) L'ouvrage se prolonge par quelques considérations hâtives, comme annotées sur un texte déjà établi. L'auteur y établit encore d'autres analogies qui ne se rattachent cependant pas d'une façon organique à la rédaction principale. Nous avons renoncé à les utiliser.

SATIRE AMÉRICAINE DE LA MODE HÉSYCHASTE

On sait la vogue outrancière, aux Etats-Unis, d'un yoga réduit à des exercices hygiéniques de respiration et d'un zen psychanalitique. Cette caricature scientifique et commercialisée des méthodes initiatiques vient de s'annexer la « prière du cœur ». En 1955, 1957 et 1961 la revue *The New Yorker* publiait les deux premiers volets d'une série de récits où le virtuose styliste qu'est J.D. Salinger, connu par de brillantes nouvelles, entreprenait de peindre une famille d'intellectuels très avancés, les Glass. Ces deux récits, qui viennent d'être traduits en français (1), intéressent nos études, en ce sens qu'ils présentent un tableau humoristique des dégâts produits sur la mentalité des jeunes américains par les procédés de la « prière continue », qui leur ont été révélés à l'Université par un professeur chargé du cours des religions. Dans un premier récit, intitulé *Franny*, diminutif du nom de son héroïne France Glass, celle-ci déjeune au restaurant avec un camarade, Lane, intrigué par l'attitude étrange de sa partenaire et par la découverte du livre du *Pélerin Russe*, qu'il trouve dans son sac.

« De quoi ça parle ? », demande Lane ?

« Ça commence avec un pélerin, un paysan russe, qui veut trouver ce qu'on a voulu dire dans la Bible, quand on dit que l'homme devrait prier tout le temps. Tu comprends, sans jamais s'arrêter. C'est dans les Thessaloniciens ou quelque part par là. Alors il se met à traverser la Russie à pied pour trouver quelqu'un qui puisse

(1) J.D. SALINGER, *Franny et Zooey* (Robert Laffont).

lui dire comment il faut faire pour prier tout le temps... Il n'emporte avec lui qu'un sac-à-dos avec du pain et du sel. Puis il rencontre un homme appelé starets une espèce de religieux très capable, et ce starets lui parle d'un livre appelé *Philocalie*. Le livre a été écrit par des moines très en avance sur les autres qui ont conseillé une méthode de prière absolument incroyable.

« Ça me dégoûte de le lire », dit Lane.

Après avoir résumé à sa manière la méthode de la prière continue, Franny enchaîne, sans s'arrêter au septicisme de son interlocuteur.

« Ce qu'il y a de merveilleux, c'est que, quand on commence à le faire, il n'y a pas besoin d'avoir la foi dans ce que l'on fait. Même si on se sent très sceptique au sujet de la méthode, cela n'a pas d'importance. Je veux dire qu'on n'offense personne. En d'autres termes personne ne vous demande de croire quoi que ce soit au début. Il n'y a même pas besoin de penser à ce qu'on dit, selon le starets. Mais ce qu'il faut, c'est la quantité. Puis, plus tard, la quantité se change en qualité. Par sa propre force ou par quelque pouvoir mystérieux. Il dit, le starets que n'importe quel nom donné à Dieu, quel qu'il soit, a un pouvoir qui lui est propre et que ce pouvoir se met à agir quand on a commencé à prononcer le nom ».

Lane, affaissé sur sa chaise fumait en regardant attentivement Franny de ses yeux plissés.

Après avoir fait allusion au *nemboutsou* bouddhique et au *Nuage d'Inconnaissance*, elle continue :

« Est-ce que tu as entendu raconter quelque chose de plus fascinant de toute ta vie ? Je trouve qu'il est très difficile de dire que ça n'est qu'une simple coïncidence et de n'y plus penser. C'est cela qui me captive aussi fort. Du moins c'est ce qui est terriblement... ».

Elle s'interrompit. Lane s'agitait sans cesse sur

sa chaise et elle vit sur son visage une expressiion qu'elle connaissait bien.

« Qu'est-ce que tu as ? », demanda-t-elle.

« Tu crois vraiment à ce que tu racontes ? »

« Je n'ai pas dit que j'y croyais ou que je n'y croyais pas, dit-elle ». Elle chercha des yeux la boîte d'allumettes sur la table. « J'ai seulement dit que c'était fascinant ». Elle accepta le feu que lui tendait Lane. « Je pense seulement que c'est une coïncidence extrêmement étrange, dit-elle en soufflant la fumée, de voir qu'on rencontre partout des gens qui donnent un conseil de ce genre, des gens qui sont des religieux très sincères et très profonds et qui vous disent qu'en répétant le nom du dieu sans arrêt on fait arriver quelque chose. Même en Inde on en rencontre... Alors je dis, moi, qu'on ne peut pas se contenter de rejeter tout ça en bloc par un beau raisonnement sans avoir... »

« Mais quel est le résultat ? », demanda Lane d'un ton bref.

« Comment ? »

« Je te demandes quel est le résultat qui doit se produire ? Tout ce truc de synchronisation, tous ces effets sur le corps quels sont-ils ? Est-ce qu'on n'attrape pas une maladie de cœur ? Tu ne le sais peut-être pas, mais tu pourrais... quelqu'un pourrait se faire vraiment mal en... »

« Le résultat est qu'on parvient à voir Dieu, et c'est tout ».

Elle secoua les cendres de sa cigarette pour se donner une contenance... « Mais ne me demande pas qui est Dieu, ni de quoi il est fait. Je ne sais même pas s'il existe. Quand j'étais gosse je pensais... ». Elle s'interrompit. Le garçon était venu pour débarrasser la table et leur proposer la suite.

« Tu veux un dessert ? » demanda Lane, « ou bien du café ? »

« Je crois que je vais simplement finir mon

lait ». Le garçon venait d'ôter son assiette. Elle n'osa pas lever les yeux sur lui.

Lane consulta sa montre. « Bon sang ! Nous n'avons plus de temps à perdre. Nous aurons de la veine si nous arrivons à l'heure pour le match ».

Cette première nouvelle, très courte, se contente de nouer l'intrigue psychologique, réduite à l'intrusion d'une discipline spirituelle incomprise dans la mentalité d'une jeune américaine, qui n'y voit qu'un « truc » troublant. La seconde partie, quatre fois plus longue et a pour titre le nom du frère cadet de Franny, soit Zooey, érudit et lettré, est surtout consacrée à la réaction de la famille et notamment de la mère, Bessie Glass, qui alarmée par la passe dangereuse que traverse sa fille, vient demander à son plus jeune fils, Zooey brillant éphèbe, acteur à la télévision, de la sermoner et de la sortir d'un état dépressif justifiable, selon elle, de la psychanalyse. Zooey, érudit et lettré, qui est passé par l'Université et qui connait la question, explique à sa mère les méthodes de réalisation spirituelle de l'Orient, en se limant les ongles. Il consent à parler à sa sœur et passe pour le faire dans le living-room familial, occasionnellement dénudé, parce que les ouvriers vont venir y refaire les peintures. C'est la scène capitale du second récit. Zooey pénètre dans la pièce, un cigare à la bouche, et réveille sa sœur endormie sur le canapé. Après un dialogue en zig-zag sur divers sujets, il aborde la question de la prière de Jésus, en attaquant sa sœur sur les buts, égoïstes ou désintéressés, qu'elle poursuit. Franny interrompt son frère :

« Je n'ignore rien de ce que tu me dis... Tu ne penses pas que j'ai assez de bon sens pour réfléchir aux raisons qui me poussent à faire ça ? C'est justement ça qui m'ennuie le plus. Savoir que je sais trop bien ce que je veux, dans mon cas, l'illumination ou la paix, au lieu de la richesse ou de la gloire ou d'un truc comme ça, ne veut pas dire que je ne suis pas aussi égoïste et aussi individualiste que les autres. Au con-

traire, je crois que je le suis encore plus qu'eux... ».

Zooey, gêné, ne sut quoi faire ou quoi dire. Machinalement il regarde à travers la fenêtre le spectacle de la rue, l'école des filles qui est en face, le jeu des élèves, puis il se retourne.

« N... de D... » dit-il « il y a quand même de belles choses. Nous sommes tous des timbrés et des imbéciles de chercher tant de complications. Toujours nous nous rapportons à toutes les histoires qui arrivent à nos sales petits *ego.* » A cet instant Franny se moucha avec un abandon dénué d'artifice.

Après un long monologue divagant, destiné à introduire avec assez de naturel ce qu'il veut faire dire à son héros, l'auteur confie au jeune Zooey l'attaque brutale qu'il pousse contre sa sœur :

« Pourquoi as-tu une dépression, d'ailleurs ?... Tu jettes un petit coup d'œil autour de ton université, autour de ton petit monde, tu regardes de loin la politique, une saison théâtrale, tu écoutes les conversations d'un petit groupe d'étudiants blasés et plutôt bêtes et tu décides brusquement que tout dans le monde est affaire d'*ego* qui cherchent à s'affirmer. Tu conclus que la seule chose intelligente qu'une fille puisse faire, c'est de s'allonger, de se raser la tête, de répéter la Prière de Jésus et de supplier Dieu de lui envoyer une petite intuition mystique qui la rendra heureuse ! »

Franny poussa un cri. « Veux-tu te taire, s'il te plait ! ».

« Dans une seconde ! Tu ne parles que d'*ego !* Mais bon sang, le Christ lui-même aurait du mal à dire ce qu'est un *ego* et ce qu'il n'est pas... Ne pars donc pas en guerre, comme ça, contre l'*ego* en général. La plupart des choses qui vont de travers dans ce monde viennent de gens qui n'utilisent pas leur véritable *ego*... Les gens qui se servent de leur *ego* véritable n'ont

pas de temps à consacrer à des violons d'Ingres... ».

Les sanglots de Franny à peine étouffés par un oreiller en satin étaient seuls à troubler le silence... ».

« Tu crois tout le temps que j'en ai à ta prière. Ce n'est pas vrai !... Je ne vois pas comment tu peux prier un Jésus que tu ne comprends même pas... Il est l'homme le plus intelligent de toute la Bible... Dis-moi qui il ne dépasse pas de plusieurs têtes ? Non, dis-le moi ? Qui ? Personne... Qui d'autre dans la Bible, à part Jésus, savait que nous transportons partout le royaume de Dieu avec nous, qu'il est à l'intérieur de notre être, dans un lieu où nous sommes bien trop stupides, trop sentimentaux, trop terre-à-terre pour aller regarder ?... Si tu ne vois pas Jésus exactement, tel qu'il était, tu passes à côté de sa prière... Cette prière n'a qu'un but et un seul : rendre la personne qui la récite consciente du Christ ».

Le récit ne finit pas là bien entendu. L'auteur réintroduit son lecteur dans l'univers cocasse des U.S.A., dans l'odeur de peinture fraîche du living-room, dans la conversation en coq-à-l'âne de Mistres Bessie Glass, et il termine sur une conversation téléphonique au cours de laquelle les deux héros, Franny et Zooey, mettent le point final à leur controverse et où Zooey convainct sa sœur que, comme lui, elle est une actrice, qu'elle doit jouer convenablement son rôle, fut-ce le rôle d'une actrice de Dieu.

« Le seul souci d'un artiste est de tendre à la perfection l'idée qu'il s'en fait lui-même et non pas selon l'idée que s'en font les autres ».

Ainsi se termine, sur l'efficience de la vocation, cet étrange récit où le mécanisme inconscient d'un conformisme social prend sa revanche, non sans humour, sur le mécanisme apparent de pratiques millénaires, transformées par l'américain moyen en système automatique de divinisation.

Luc BENOIST.

LE COFFRE D'HÉRACLIUS

ET LA

TRADITION DU « TÂBÛT » ADAMIQUE

(*suite*) (1)

En tout état de cause, si en restant dans les dérivations arabes l'on retient celle de la racine *tâ-wâw-bâ*, illustrée en outre dans le lexique sacré par la notion de *tawbah* = « conversion », « repentir », et plus spécialement du côté divin, « retour de grâce », « réconciliation », ainsi que par le nom divin *at-Tawwâb* = « Celui qui aime revenir et pardonner », le « Réconciliant » — il est certain que le *Tâbût*, comme nom de l'Arche des Israélites, désigne celle-ci plus particulièrement dans son acte de « retour de grâce », et même de « venue à la rescousse », ce qui d'ailleurs s'accorderait avec les événements qui accompagnèrent la réforme traditionnelle intervenue au temps de Saül et de David (2).

(1) Voir *E.T.* de novembre-décembre 1962.

(2) Les commentateurs coraniques qui retiennent en somme tous, finalement, cette dérivation étymologique ne s'occupent du reste que de la seule explication du terme en tant que nom commun pratiqué dans la langue ordinaire, ce qui laisse ce point dans une abstraction éloignée de toute référence historique ou symbolique. Voici, par exemple, ce que dit à ce propos Fakhru-d-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) dans son Grand *Tafsir* (*in loco*) où, tout en exprimant l'opinion reçue, il ne fait que reprendre les termes employés par Az-Zamakhchari (m. 538/1144) dans son *Kachchâf* :

« Le mot *tâbût* dérive de *tawb* qui signifie « retour » (*rujû'*), car il désigne un récipient (*zharf*) dans lequel on met les choses et on les garde en dépôt ; ce qui en est retiré ne manque pas d'y être « redéposé » (*yurja'u*) et son détenteur « revient » (*yarji'u*) à ce récipient, quand il a besoin de ce qu'il y a déposé ».

Mais la relation spéciale du *Tâbût* avec la fonction guerrière en Israël serait maintenue, et même soulignée, si l'on pensait à la dérivation d'une racine voisine, dont les éléments constitutifs sont les mêmes, seulement disposés en ordre différent, celle de *tabâ* (lettres *tâ-bâ-wâw*) qui signifie « attaquer », « faire incursion en territoire étranger » (1), et on se rappellera à ce propos le rôle d'avant-garde de l'Arche dans les combats (2).

Ces références à des racines arabes pourraient sembler parfaitement inutiles, si l'on pensait que le terme en question s'explique suffisamment par un emprunt à l'ébreu *tébah* ou au judéo-araméen *tebuta* qui remontent d'ailleurs eux-mêmes, ainsi que l'éthiopien *tabôt* qui évoquera un point particulièrement important pour l'objet de notre article, à l'égyptien *tebt*, et ceci d'autant plus que la signification de tous ces termes est en somme la même que celle du *tabût* arabe : « coffre », « arche » et « cercueil ».

Nous ne négligeons pas cette parenté et nous y reviendrons plus loin dans un ordre d'idées très proche, mais la vérité est que la présence d'un terme et sa forme même, dans le texte du Coran, ne peuvent s'expliquer réellement que par des raisons propres à la langue sainte et à la révélation dont celle-ci est l'instrument. Tout terme qui s'y trouve a une fonction « arabe » et « coranique », car pour y figurer il doit correspondre intimement sous tous les rapports aux conditions d'ensemble de l'arabe sacré et au contexte de la hiérophanie ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait souvent une pluralité de « lectures » (*qiraât*) ou de transcriptions traditionnelles d'un même mot ou d'un même verset. Ainsi un mot

Une interprétation un peu plus circonstanciée est donnée par Al-Qâchânî, et nous aurons l'occasion de la reproduire plus loin dans son contexte interprétatif, mais cela reste encore d'un ordre assez général.

(1) Sans nous attarder ici à des questions linguistiques trop spéciales, nous dirons seulement que la formation de *Tâbût* à partir de *tabâ* serait à envisager de la même façon que celle d'un mot comme *Tâghût* à partir de *taghâ*.

(2) Elle porte entre autres noms, celui d'« Arche de Jéhovah des Armées » (cf. *I Samuel*, 4, 4).

du Coran qui historiquement pourrait être considéré comme ayant une origine « étrangère » — qu'il s'agisse d'un terme sémitique ou non — doit être entendu, compris et traité comme « arabe » et, de ce fait, nécessairement rapporté à un groupement littéral arabe qui jouera pour lui le rôle d'étymon.

Cependant le nom *tâbût* a en soi une valeur plus générale, et ce que nous venons de dire quant à son sens radical ne le limite pas à la seule désignation de l'Arche d'Alliance. Dans le Coran même ce terme revient une deuxième fois pour désigner un autre objet, bien différent, à première vue tout au moins, mais non moins célèbre, le « panier d'osier » ou le coffre de papyrus enduit d'asphalte et de poix dans lequel Moïse nourrisson fut lancé sur le Nil. En outre, une coïncidence lexicale est à remarquer cette fois-ci : le texte hébreu de l'Exode (2, 3) désigne, de son côté, cette corbeille de Moïse par le mot *tébah* auquel s'apparente visiblement, comme nous le disions, le terme arabe, et d'ailleurs celui-ci, c'est le moment de le signaler aussi, connaît une deuxième forme de « lecture » coranique, selon la langue des Ançârs (de Médine), *tâbûh*, avec un *hâ* comme lettre finale au lieu d'un *tâ*, ce qui soulignera cet apparentement (1). Maintenant, voici le passage respectif, dans la sourate *Tâhâ*, ou Allah parlant à Moïse, lorsqu'il envoie celui-ci vers le Pharaon, lui rappelle le fait : « Mais nous t'avions fait grâce une autre fois. C'était lorsque nous avons révélé à ta mère ce qu'on révèle, (à savoir) : Glisse-le dans le *Tâbût* et glisse-le dans le Flot (*al-yamm*), afin que le Flot le rejette sur le rivage d'où le prendra un ennemi à Moi, ennemi aussi à lui. Et je jettai alors sur toi (une vertu) d'amour de Ma part, (tout ceci) afin que tu sois formé sous Mon œil. Alors ta sœur vint pour dire : « Vous indiquerais-je qui pourrait s'en charger ? » Et c'est ainsi

(1) Le *hâ* de *tâbûh* doit être considéré comme une simple désinence, et non pas comme un élément radical, tout comme le *tâ* final de *tâbût;* ce dernier serait analogue à un *tâ* « lié » (*marbûtah*) qui s'écrit comme un *hâ* final surmonté seulement de deux points et qui se prononce effectivement comme un *hâ* lorsqu'on fait l'arrêt sur lui. Du reste l'hébreu *Tébah*, lui aussi, se lit à l'état « construit » *Tébath* (avec un *tau* final).

que Nous te ramenâmes à ta mère (*fa-raja'nâ-ka ilâ ummi-ka*) pour que son œil en soit rafraîchi et pour qu'elle ne soit pas affligée, etc.» (Coran, *20*,37-40) (1). Or, comme on voit, le rôle de cet autre *tâbût* est également d'assurer un « retour », le retour de l'enfant menacé de mort comme tous les nouveau-nés mâles des Israélites, auprès de sa mère, et ce retour est effectué selon un plan divin qui incluait la construction même de la nacelle salutaire et qui avait été donné par une « révélation » (*wahy*), tout comme devait être donné plus tard l'ordre de construction de l'Arche de l'Alliance dans la révélation sinaïtique. De plus, ce « retour » a lieu à la cour du Pharaon où devait se faire l'éducation sacrée du futur Révélateur divin (1 bis), et le détail des événements montre qu'il y avait en tout cela, par un moyen détourné une sorte de « rentrée en grâce » de l'élite d'Israël auprès du Pharaon en même temps qu'un essai de « réconciliation » de celui-ci avec Dieu (2). Ce sont ces aspects positifs qui passent avant tout selon le plan

(1) Dans ce passage où le terme *ayn* = ' œil ', qui signifie en outre ' source ', ' personne ', ' être ', ' essence ', apparait deux fois, l'expression *alâ ayni* = ' sous Mon œil ' pourrait être rendue initiatiquement par ' selon Mon Etre ' et cette acception sera éclairée par ce que nous disons dans la note suivante ; dans le cas de la mère de Moïse où le mot *ayn* revient, on peut traduire de même par ' pour que son être soit confirmé '.

(1 bis) L'Egypte avait détenu aux temps patriarcaux le rôle de centre spirituel et d'« école prophétique » pour les traditions environnantes. Le séjour des Fils d'Israël en Egpte était normalement d'ailleurs une condition d'obédience traditionnelle et d'apprentissage spirituel. Ce sont les abus ravageurs du Pharaon de Moïse d'un côté, une certaine maturité spirituelle des Israélites d'un autre, qui déterminèrent la rupture dont fut chargé Moïse. Mais le cas de ce Pharaon même est tout autre que celui d'un simple souverain tyrannique, car initiatiquement, selon Ibn Arabî, il était un des *Afrâd* ; seulement il constituait un cas de *fard* monstrueusement retourné sur son moi individuel.

(2) Est significatif sous ce rapport le point suivant. Selon le Coran *28*, 9, où l'histoire de Moïse nouveau-né est reprise sous une forme nouvelle (mais le *Tâbût* n'y est plus mentionné) la femme du Pharaon s'exclame au sujet du nourrisson recueilli, en s'adressant à son mari : « Puisse-t-il être une fraîcheur d'œil pour moi et pour toi ! (Ne le tuez pas, peut-être nous sera-t-il de profit, etc.) » Or un hadith du Prophète nous instruit en plus que le Pharaon répondit alors à son épouse : « Qu'il le soit pour toi, mais moi je n'en ai pas besoin ! » Et à ce propos le Prophète ajouta : « Par Celui

divin ; l'aspect d'inimitié ne viendra que lorsque tous les autres moyens auront été épuisés sans avoir atteint le résultat voulu ; le long débat de Moïse avec le Pharaon fut d'abord un essai de « réconciliation » divine (1).

Il y a donc certaines analogies fonctionnelles entre les deux *tâbût* mentionné dans le Coran et cela montre que le sens « radical » arabe s'impose, malgré les différences d'objet et de circonstance. Or les deux cas d'emploi coranique de ce terme concernent uniquement l'histoire des Israélites et, même, plus particulièrement, la tradition moïsiaque : le premier dans l'ordre chronologique des deux *tâbût* porte le nouveau-né d'Israël qui, en considérant les choses dans leur réalité profonde, est une manifestation nouvelle du Verbe primordial et permanent, le deuxième porte son « héritage » dans tous les sens de ce mot, y compris les Tables de la Loi, œuvre par excellence du Verbe divin. Dans les deux cas, il s'agit d'ailleurs non pas d'une simple question de tradition symbolique et doctrinale, mais d'un « dépôt » sacro-saint réel, à vertu oraculaire et opérative divine, constituant le principe et le centre d'une tradition dans toute sa réalité spirituelle et institutionnelle. Cette tradition est d'ailleurs ici la même, mais dans deux moments assez éloignés entre eux, et dans deux phases distinctes de son développement, séparées par une histoire sainte, riche d'événements. Les deux *tâbût* sont eux aussi en réalité un seul, et ceci non pas en tant que pur thème symbolique ou en tant que réalité idéale, mais bien en tant que « véhicule divin » dont la nature, pour être d'un ordre plus subtil n'en est pas moins réelle, et même plus réelle que celle des

par Lequel on jure, si le Pharaon avait exprimé alors le vœu que Moïse fut fraîcheur d'œil pour lui comme pour sa femme, Allah lui aurait accordé par Moïse la bonne direction, comme il l'accorda à sa femme ». — Nous rappelons ici que l'épouse du Pharaon de Moïse, nommé Asiya, est selon le hadith une des « femmes parfaites » (cf. Coran *66*, 11).

(1) Il est même très frappant de constater que le mandat confié à Moïse et Aaron précisait qu'ils devaient adresser au début au Pharaon « une parole douce, car peut-être ainsi il sera amené à réfléchir et ressentira la crainte » (Cor. *20*, 44).

formes qu'il peut revêtir selon les conditions traditionnelles variables. L'Arche de l'Alliance n'est, disions-nous précédemment, qu'une forme de manifestation terrestre de la *Merkaba* céleste, le Char divin, ou le Véhicule de la Présence divine. Mais cela n'est que l'aspect des choses considérées selon l'ordre vertical et dans un sens intemporel ; or il y a un autre aspect selon l'ordre horizontal et dans le sens du déroulement cyclique, et sous ce rapport l'Arche de l'Alliance n'est qu'une modification spéciale d'un « support » primordial de forme plus générale, modification propre à une certaine lignée traditionnelle et caractéristique d'une de ses phases historiques. Il en est de même du reste, du *tâbût* d'osier ou de papyrus à l'apparition duquel préside un *wahy* (révélation) qui implique la « présence divine », et qui est loin de constituer un objet matériel ordinaire (1). Lorsque la mère de Moïse introduit son nourrisson dans le *tâbût* elle le confie certes à une des formes circonstancielles de ce support divin, correspondant

(1) Il est utile de noter ici que des traditions islamiques attribuent la confection du coffre en papyrus au personnage anonyme dont parle le Coran 28,20 et qu'on désigne comme « le croyant d'entre les gens du Pharaon ». D'après de telles données qui empruntent peut-être ailleurs, ce personnage s'appelle Hazqîl, ce qui en arabe est identique au nom du Prophète Ezéchiel avec lequel cependant cet Egyptien ne peut pas être confondu et ne l'est d'ailleurs nullement. Seulement comme ce nom signifie en hébreu « force de Dieu », il est vraisemblable qu'il y ait en cela une allusion à l'intervention divine dans l'œuvre artisanale par laquelle fut produit le coffret de Moïse. Il est dit aussi que ce coffret ne pouvait être ouvert que « de l'intérieur », ce qui présente une certaine analogie avec le *Tâbût* d'héritage adamique au sujet duquel l'épisode de Cédar et de Jacob nous avait instruit qu'il ne pouvait être ouvert que « par un prophète », notion qui s'applique évidemment ici au cas de Moïse même. Les gens de la maison du Pharaon voulurent l'ouvrir mais ne réussirent pas, ils tâchèrent ensuite de le briser mais sans plus de succès, ce qui montre encore qu'il ne s'agissait pas d'un objet ordinaire. Asiya s'approcha alors elle-même du coffret à l'intérieur duquel elle perçut une lumière que, par une faveur divine, elle était la seule à voir; elle ouvrit l'objet sacré sans difficulté et y trouva un petit enfant d'entre les deux yeux duquel sortait cette lumière qu'elle avait perçue tout d'abord, et qu'on peut considérer certes comme la lumière de la science prophétique, mais aussi comme la lumière de la *Shekinah* elle-même.

d'ailleurs à un de ses types secondaires, le type nautique dont nous traiterons de façon plus directe dans la suite, mais elle le remet néanmoins au *Tâbût* absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur (1).

Si l'on tient compte de la rigueur terminologique du Coran et des analogies relevées, la preuve est faite de la préexistence dans le Coran même du thème du *Tâbût* en cause dans le cas de l'Arche de l'Alliance, et cela peut rejoindre naturellement la tradition arabe du *Tâbût* adamique. Mais il y a en outre dans le Coran un autre élément d'ordre linguistique qui renforce et prolonge cette preuve. Dans les paroles divines adressées à la mère de Moïse il est dit : « Glisse-le dans le *Tâbût* (*fî-t-Tâbût*) » ; il n'est pas dit dans « un » *tâbût*, le terme est articulé ; cela veut dire qu'il s'agit d'une chose préexistante, précédemment « connue », et cela ne peut constituer une référence qu'au *Tâbût* permanent ou encore à une de ses adaptations typiques plus spécialement en cause alors. A cet égard nous ferons une autre remarque. L'ordre divin donné à la mère de Moïse dans Coran *20*, 39, concerne deux actes : l'introduction dans le Coffre et l'introduction dans le Flot. Le verbe employé pour exprimer cette introduction à deux degrés est le mê-

(1) Cette forme de nacelle salvatrice d'un nouveau-né n'est toutefois pas limitée au seul cas de Moïse. Entre autres on en a relevé surtout, celui du roi Sargon, le fondateur de la dynastie d'Accad qui, enfanté en cachette, fut placé par sa mère dans une corbeille de roseaux fermée également avec de l'asphalte, et confié aux eaux de l'Euphrate. Recueilli par un « libateur d'eau », il est élevé et employé par celui-ci comme jardinier, jusqu'au jour où la déesse Istar s'éprend d'amour pour lui et l'appelle à la royauté. (*Recueil Edouard Dhorme*, Imp. Nat. 1951, pp. 62-63; cf. *La Bible* I, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, pp. 178-179, note 10.) On remarquera que c'est à la déesse Istar que correspond ainsi la « femme parfaite », Asiya, épouse du Pharaon, qui lui-même correspond alors analogiquement à Baal. Dans la version biblique, c'est la fille du Pharaon qui représente la maison royale, mais le nom qu'on lui donne d'autre part, Thermuthis, est un des noms d'Isis, homologue d'Istar.

On entrevoit ainsi une des voies, car il y en a plusieurs, par lesquelles pourrait être résolue cette apparente divergence de données traditionnelles.

me, répété, et appliqué d'ailleurs au pronom *hu* = « le » ou « lui » : « introduis-le » (ou « glisse-le ») dans le Coffre et introduis-le dans le Flot », ce qui laisse les choses dans une certaine indétermination : le pronom *hu* s'applique en l'occurrence au premier degré à l'enfant, au deuxième il peut s'appliquer soit au coffre, soit à l'enfant soit aux deux dans une synthèse qu'implique en quelque sorte cet « enveloppement » successif (1). Or on peut dire que la mise de l'enfant dans « le Coffre » envisagée en elle-même fait référence à l'institution du *tâbût* dans toute sa généralité, mais lorsqu'il s'agit de sa mise à l'eau il y a nécessairement référence à son type nautique. Effectivement cette opération à deux degrés nous semble se rapporter aux deux facteurs d'origine traditionnelle différente intervenant dans cette partie de l'histoire sainte moïsiaque, chose dont nous aurons l'occasion de traiter dans la suite.

Enfin une autre mention coranique nous permettra maintenant de situer dans le temps, ou plutôt dans le déroulement du cycle humain, l'institution du *Tâbût* premier, et de voir que cette institution est rattachée effectivement à Adam. Il s'agit d'un passage de la sourate de la Génisse qui parle de la descente d'Adam sur terre : « Or Adam reçut (*talaqqâ*) de son Seigneur des Paroles (*Kalimât*) et le Seigneur revint à lui (*tâba alayi-hi*) ; en vérité Il est Celui qui aime revenir et pardonner (*at-Tawwâb*), le Très-Miséricordieux (*ar-Râhîm*) (Coran 2, 36-37). Nous avons là, le premier moment où, dans l'histoire sacrée intervient la notion de *tawbah* (« repentir », « récon-

(1) La variante coranique que nous avons signalée dans une note précédente, et qui ne fait pas mention du *tâbût*, dit simplement : « Et Nous révélâmes (*awhay nâ*) à la mère de Moïse : Allaite-le ! Puis, quand tu craindras pour lui, jette-le dans le Flot (*alqi-hi fi-l-yamm*), et n'aie pas peur, ni ne t'attriste : Nous le renverrons (*râddû-hu*) vers toi et nous en ferons (un) des Envoyés. » (Coran, 28, 7). C'est l'« enfant » qui est jeté ici dans l'eau, sans autre précision, mais le verbe employé n'est plus cette fois-ci *iqdhifi* = « introduits (-le) » ou « glisse (-le) » répété dans l'autre texte pour l'enfant et pour le coffre, mais *alqi* = « jette (-le) » qui tient la place de l' « introduction » à deux degrés de l'autre et qui exprime donc une action de caractère global.

ciliation ») à laquelle est rattachée la signification arabe du *tâbût,* et qui, comme le comprennent les commentateurs, concerne aussi bien le serviteur que le Seigneur. A l'occasion est énoncé le nom divin *at-Tawwâb* (auquel celui d'*er-Rahîm* sert de qualificatif), ce qui est l'indice d'une théophanie adéquate, logiquement la première sous le rapport de ce nom. On peut remarquer aussi que dans le fait de cette réconciliation il y a un aspect d' « alliance », au sens biblique de ce mot, qui est nouveau par rapport au statut paradisiaque perdu par Adam, et qui évoque d'ailleurs un des qualificatifs de l'Arche chez les Israélites.

(*à suivre.*)

Michel VÂLSAN.

ERRATA du précédent article (nov.-déc. 1962) :

Page 270, ligre 32, lire : « l'hôte extérieur ».

Page 272, ligne 25, lire : « textes bibliques ».

Page 273, ligne 6, lire : « et, comme le verbe employé » (au lieu de : « mais comme le verbe employé »).

Page 273, lignes 16-17, lire : « acception » (au lieu de : « acceptation »).

Page 273, ligne 18, lire : « ont laissé... » (au lieu de : « a laissé »).

LES LIVRES

J. EVOLA, *La Tradition Hermétique*, traduit de l'italien par Y. Tortat (Editions Traditionnelles). — TITUS BURCKHART, *L'Alchimia* (Turin, P. Boringhieri).

Le hasard (mais est-ce vraiment le hasard ?) a conjugué la publication de deux textes très différents sur un sujet qui n'a cessé de demeurer controversé, l'Alchimie. Le livre de M. Evola date de 1931 et, malgré une deuxième édition revue en 1948, il n'est pas sans se ressentir de l'ambiance italienne d'alors.

Une première partie est consacrée aux Symboles de la doctrine et une seconde à la pratique de l'Art Royal hermétique. Pour les lecteurs de cette revue, habitués à la terminologie et la perspective guénoniennes, il est nécessaire de noter que le point de vue de M. Evola en diffère sur deux points essentiels, d'ailleurs connexes, puisque, étant fidèle à la cosmologie alchimique, il attribue la dignité supérieure non au « saint » mais au « roi » et, corrélativement, la prééminence à l'âme et non à l'esprit. Nous entendons bien que cette différence tient au plan même où se place l'auteur, qui est celui de la cosmologie et que, dans les limites de celle-ci, cette interversion n'a pas d'inconvénients graves. C'est d'ailleurs pourquoi la seconde partie me paraît supérieure à la première, par de très nombreuses citations d'ouvrages alchimiques et par les rapprochements qu'elles suggèrent.

Cette richesse a d'ailleurs motivé l'excellente traduction qu'en a donnée Mme Tortat et elle légitime la publication qu'en ont faite les Editions Traditionnelles. Tous les textes alchimistes connus ont été mis à contribution par l'auteur avec une abondance de rapports et d'idées qui reste toujours basée sur les sources. Il cite Fabre d'Olivet, Boehme et Guénon, mais également Pernety, Berthelot et Gichtel, encore Lao-Tseu, Schelling et les Upanischads, tout en se maintenant dans la ligne de l'opération rituelle et de son symbolisme.

Le livre de M.T. Burckhart est de toute autre sorte et nos lecteurs qui, de 1948 à 1961, ont pu en lire ici des chapitres, savent quelle inspiration synthétique et véritablement traditionnelle anime leur auteur. L'extrême clarté qu'il a réussi à jeter sur le symbolisme alchimique, le plus difficile de la tradition occidentale, n'est pas un

de ses moindres mérites. « Faire du corps un esprit et de l'esprit un corps », cet adage résume toute l'alchimie, dit l'auteur, qui l'éclaire par cette non moins importante remarque que « plus un symbolisme est primordial et plus il est concret », ou plutôt, comme nous aimerions le dire, plus l'esprit et la matière se rapprochent d'un complexe primordial indifférencié, la fameuse « matière première ».

Cette inversion de perspective, qui d'ailleurs explique la position que nous avons signalée chez M. Evola est très clairement expliquée par M. Burckhart dans ces lignes : « la nécessité de « fixer » l'esprit dans le corps s'explique par le fait que l'esprit se manifeste dans l'ordre alchimique non pas comme une essence de vérité, une idée au sens platonicien du terme, mais comme une force ou puissance, « qui exige d'être « fixé » par le corps, exigence qui se trouve satisfaite par toute méthode initiatique ». Il y a là une vue sur laquelle on a trop peu insisté. Pour tous ceux qui ont plus ou moins atteint le stade de la réalisation ou de l'application pratique d'une doctrine, il appert avec évidence que la lumière dont s'éclaire en retour la doctrine en est profondément transfigurée. Tandis que toute doctrine spirituelle — et ce n'est pas pour rien que M. Burckhart a nommé Platon — peut rester parfaitement valable sur le plan intellectuel d'une pensée spéculative et d'une philosophie, son application méthodique et actuelle exige une transposition initiatique sous peine de n'avoir plus aucune valeur et aucune signification. Or l'alchimie vise justement une semblable transposition méthodique. Inexistante et infantile comme « philosophie », elle ne se légitime que comme ascèse et l'on peut à cet égard regretter, qu'inexistante sur le plan rationnel, elle ait donné lieu à tant d'ouvrages inutiles en tant que livres, alors qu'elle aurait du rester le langage chiffré d'une pratique de réalisation.

Luc Benoist

LEO SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité* (Adrien-Maisonneuve, 1962).

Après son étude sur *l'Homme et l'absolu selon la Kabbale,* M. Leo Schaya nous livre en cent pages l'essence de la doctrine de l'Islam. Présentée sous ses divers modes, la doctrine de l'Unité apparaît ici d'une façon particulièrement lumineuse, car l'auteur s'astreint à toujours citer ses sources coraniques parallèlement aux textes des spirituels les plus authentiques. C'est ainsi qu'il réussit à passer insensiblement du plan exotérique au plan ésotérique, avec un minime dépaysement et un risque faible d'incompréhension de la part du lecteur peu averti. Il commence justement son étude par les divers degrés de compréhension de la doctrine, puis passe au centre attrac-

tif de l'Unité. Il n'aborde qu'ensuite les divers aspects divins, dont la création nous est le plus évident moyen d'approche.

Ces quatre chapitres « théocentriques » sont suivis par quatre chapitres plus particulièrement adaptés à l'aspect humain du message prophétique, un chapitre sur Mohammed en tant qu'envoyé, un autre sur le nom d'Allah, puis deux autres chapitres sur l'esprit de pauvreté, la certitude de la foi et la connaissance de soi.

On trouvera difficilement, sous un plus petit volume, une plus riche synthèse de la doctrine de l'Islam, qui paraît d'ailleurs dans une collection «Initiation à l'Islam», où ont déjà été publiées des études signées par des arabisants bien connus, comme I. Goldziher et Tor Andrae.

L. BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1963